

Davide Zoletto Dal concetto di Africa alle pratiche africane

UN PENSIERO POSTCOLONIALE?

Kwame Anthony Appiah Il "post" di postmoderno è il "post" di postcoloniale?

Achille Mbembe Che cos'è il pensiero postcoloniale?

COSTRUZIONI DELL'AFRICA

Sandro Mezzadra At the Edge of a Black World. L'immaginazione geografica di W.E.B. Du Bois, la scoperta dell'Africa e la reinvenzione del mondo

Giovanni Leghissa Antichità egizie: la critica postcoloniale come decostruzione dell'origine

Raoul Kirchmayr, Chiara Mengozzi Sartre e le retoriche dell'oppressione. Dall'"Orfeo negro" alla "Prefazione" ai "Dannati della terra" di Fanon

Miguel Mellino Memorie dal sottosuolo: Frantz Fanon, l'Africa e la poetica del reale

PRATICHE AFRICANE

Marco Aime Politiche tribali o tribalismo politico?

Cristiano Lanzano Il ghetto, l'Africa, il mondo. Pratiche cosmopolite e tentazioni afrocentriche tra i giovani rapper di Dakar

Roberta Altin Mediascape africani: dai "talking drums" all'"hiplife" ghanese
Raphael d'Abdon Il movimento dei poeti-bloggers nel Sudafrica del post-apartheid

Sergia Adamo Non-Africa: pratiche (e teorie) delle rappresentazioni al femminile

Prossimo fascicolo:
La medicalizzazione della vita



La Cultura

Drew Westen

La mente politica

*Il ruolo delle emozioni
nel destino di una nazione*

Peter Hill

Olivier Messiaen

Dai canyon alle stelle

Edward W. Said

Joseph Conrad e la finzione autobiografica

Phillipp Lopate

I segreti di Manhattan

La ricerca dell'isola perduta

Mario Maffi

Tamigi

Storie di fiume

Alberto Riva

Seguire i pappagalli fino alla fine

Voci di Rio de Janeiro

1958
2008

ilSaggiatore



www.saggiatore.it

339

luglio
settembre 2008

aut aut

Altre Afriche

Premessa

3

Davide Zoletto Dal concetto di Africa alle pratiche africane

8

UN PENSIERO POSTCOLONIALE?

Kwame Anthony Appiah Il "post"

di "postmoderno" è il "post" di "postcoloniale"? 17

Achille Mbembe Che cos'è il pensiero postcoloniale? 46

COSTRUZIONI DELL'AFRICA

Sandro Mezzadra At the Edge of a Black World.

L'immaginazione geografica di W.E.B. Du Bois, la scoperta dell'Africa e la reinvenzione del mondo 69

Giovanni Leghissa Antichità egizie: la critica postcoloniale come decostruzione dell'origine 81

Raoul Kirchmayr, Chiara Mengozzi Sartre e le retoriche dell'oppressione. Dall'"Orfeo negro" alla "Prefazione" ai "Dannati della terra" di Fanon 104

Miguel Mellino Memorie dal sottosuolo: Frantz Fanon, l'Africa e la poetica del reale 121

PRATICHE AFRICANE

Marco Aime Politiche tribali o tribalismo politico? 147

Cristiano Lanzano Il ghetto, l'Africa, il mondo.

Pratiche cosmopolite e tentazioni 158

Roberta Altin Mediascape africani: dai "talking drums" all'"hiplife" ghanese 179

Raphael d'Abdon Il movimento dei poeti-bloggers 195

nel Sudafrica del post-apartheid

Sergia Adamo Non-Africa: pratiche (e teorie) delle rappresentazioni al femminile 208



ilSaggiatore

Antichità egizie: la critica postcoloniale come decostruzione dell'origine

GIOVANNI LEGHISSA

Non è senza stupore – misto a fastidio – che si prende atto della discrasia che spesso esiste tra la realtà postcoloniale e le teorie postmoderne sulla condizione postcoloniale nate all'ombra dei campus nordamericani. Come non mancò di sottolineare Appiah, le “mutevoli pratiche quotidiane della vita culturale africana”¹ sono più ricche e complesse di ogni visione della postcolonia proposta da quel discorso accademico che, per semplificare, ci siamo abituati a chiamare “postmoderno”. Tali pratiche testimoniano la vitalità di un “mondo subalterno” che è ormai capace di negoziare il proprio posizionamento all'interno di quella rete di scambi – simbolici ed economici – che costituisce il “mondo globale”. Senza aspettare che una qualche autorizzazione conceda la “presa di parola”, il continente nero – ma questo discorso vale ormai per l'intero universo postcoloniale – ha saputo reinventare la propria identità. Tale reinvenzione, in primo luogo, si attua attraverso una contaminazione della macchina discorsiva che ha portato all'invenzione europea dell'Africa. Le immagini dell'Africa che sono state prodotte dal discorso missionario, etnografico e filosofico costituiscono il nocciolo duro di tale

1. K.A. Appiah, *Il “post” di “postmoderno” è il “post” di “postcoloniale”?* (1991), in questo fascicolo, p. 44 (si ricorda che tale saggio divenne poi, con qualche aggiunta, il settimo capitolo di Id., *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford University Press, New York-Oxford 1992).

invenzione. Grazie al lavoro di Mudimbe,² disponiamo di un archivio coerente di tali immagini, ma difficilmente può dirsi conclusa l'opera di decostruzione grazie alla quale è possibile misurare e delimitare i confini di tale archivio: si tratta infatti di un archivio da cui attingono materiali narrativi tanto l'immaginario europeo sull'Africa, quanto gli africani stessi. Come fantasmi che non vogliono restare nella tomba del passato, tali materiali narrativi subiscono sempre nuove trasformazioni e risignificazioni, affinché l'immagine dell'Africa in quanto luogo subalterno possa continuare, seppur trasformata, a svolgere quel compito che da sempre le è stato affidato, che consiste nel rassicurare la coscienza euro-americana circa la propria presunta superiorità. Per quel che invece riguarda il modo in cui essi pesano sulla coscienza collettiva africana, si può dire che non hanno del tutto perso validità le analisi compiute da Fanon, all'alba del processo di decolonizzazione, in un lavoro come *Pelle nera, maschere bianche*.³ In tale saggio, tra gli effetti più devastanti della colonizzazione veniva denunciata l'introiezione, da parte dei colonizzati, delle immagini che di essi avevano i colonizzatori. Non si può però non registrare, parallelamente, un aumento e una proliferazione di quelle pratiche che mirano appunto a contaminare l'archivio, al fine di rendere inoperante il suo potere di seduzione. Attraverso la derisione, la mimesi, l'allegorizzazione del potere che le rappresentazioni euro-americane dell'Africa esercitano su quanto gli africani dicono, pensano o sognano di se stessi, emergono forme di resistenza inedite, la cui funzione, sul lungo termine, è quella di giungere a una decolonizzazione dell'immaginario.⁴

In secondo luogo, tale reinvenzione si è attuata come riappropriazione creativa delle lingue degli ex dominatori (*in primis* l'inglese e il francese). L'enorme mole di racconti, romanzi, opere teatrali scritti da autori africani testimonia l'efficacia di tale riappropriazione, che non a caso ha costituito il punto di partenza

2. Cfr. V.Y. Mudimbe, *L'invenzione dell'Africa* (1988), Meltemi, Roma 2007.

3. Cfr. F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche* (1952), Tropea, Milano 1996.

4. Cfr. A. Mbembe, *Postcolonialismo* (2000), Meltemi, Roma 2005.

per coloro che, dall'interno dell'accademia, hanno delineato i contorni dal paesaggio postcoloniale.⁵ In terzo luogo, vi è appunto l'accademia. Di quest'ultima sopra si è già denunciata la potenziale incapacità di confronto con la complessità dei vissuti e delle esperienze di cui è composta la realtà postcoloniale. Tuttavia, proprio da quell'ambito fortemente contaminato che è la sfera della ricerca accademica proviene un contributo importante, che consiste nella "frantumazione del discorso sulle differenze 'razziali' e 'tribali'".⁶ Per quanto si sia presentata, almeno agli inizi, come veicolo primario della colonizzazione, in quanto forniva ai "nativi" che volevano essere accettati dai dominatori una via di accesso a quei meccanismi in virtù dei quali il discorso del potere si riproduce, l'accademia ormai rappresenta uno dei maggiori veicoli di un pensiero critico che può arginare e ridimensionare le tentazioni nativiste che si presentano quando la decolonizzazione dell'immaginario potrebbe venir fraintesa come ritorno a una identità africana "pura" e "originaria". Certo, sarebbe rischioso esagerare il raggio d'azione o l'influenza che il discorso accademico può esercitare, ma è indubbio che la diffusione del pensiero della differenza ha contribuito a chiarire, anche nel contesto africano, in che senso le identità culturali siano sempre il prodotto di complessi processi di ibridazione, parassitismo e contaminazione.

Vi è però un'eccezione significativa, che potrebbe essere definita come un contraccolpo del bisogno di autenticità. Si tratta della tesi cosiddetta "afrocentrica". In verità, essa contiene due tesi distinte, che però sono strettamente intrecciate tra loro. In primo luogo, si sostiene che gli antichi egizi sarebbero stati di pelle scura – e quindi parenti stretti di tutti i *black peoples* che abitano l'u-

5. Sulla funzione della letteratura africana quale strumento di edificazione della coscienza nazionale sono assai pertinenti le considerazioni svolte in K.A. Appiah, *In My Father's House*, cit., pp. 47-72. Si tratta di pagine ove Appiah inserisce opportunamente il proprio discorso critico in un'analisi di più vasta portata del ruolo giocato in seno alla modernità dal nesso tra letteratura e formazioni identitarie.

6. Ivi, p. 179.

na e l'altra parte dell'Atlantico Nero. In secondo luogo, si sostiene che il processo di civilizzazione occidentale, il cui momento originario, canonicamente, si trova nell'antica Grecia, sarebbe stato messo in moto dalla civiltà egizia, dalla quale i greci avrebbero appreso tutto quel che bisogna apprendere per progredire verso uno stadio culturale superiore. Ora, dell'afrocentrismo merita occuparsi per due ragioni. La prima è che si tratta di un fenomeno diffuso a livello accademico, sia negli Stati Uniti che in Africa. La seconda è che la tesi afrocentrica si pone come un pesante ostacolo sulla via di una reinvenzione creativa dell'identità africana. Ma è chiaro che questi due aspetti della questione non sono tra loro irrelati, se è vero che quel che accade nei dipartimenti universitari va compreso entro una cornice più vasta, costituita dall'articolazione complessiva delle politiche identitarie.

Ma come è opportuno occuparsene? La prima risposta potrebbe essere quella di comprendere il fenomeno dell'afrocentrismo come uno dei tanti casi di invenzione della tradizione, funzionale alla creazione di una *imagined community*.⁷ Affermare che gli africani – attraverso la mediazione egizia – hanno contribuito alla formazione della civiltà greca – e quindi occidentale – significa spostare l'asse dell'interpretazione della storia universale, in quanto tale affermazione permetterebbe di porre fine all'idea che i popoli africani abbiano occupato solo un luogo marginale in seno al movimento teleologico che va dalla barbarie alla civiltà. Ma poiché tale contributo si spiegherebbe con il fatto che la civiltà ha origine in Africa, qui più che uno spostamento è in atto un vero e proprio capovolgimento. Ciò si spiega con il fatto che un simile capovolgimento porta con sé un non trascurabile valore aggiunto, il quale consiste nel favorire una sorta di risarcimento simbolico postumo. La tesi afrocentrica non si limita infatti a dire che gli africani devono cessare di sentirsi esclusi dalla storia, ma afferma anche che ora possono occupare tranquillamente il po-

7. Cfr. E.J. Hobsbawm, T. Ranger (a cura di), *L'invenzione della tradizione* (1983), Einaudi, Torino 1994 e B. Anderson, *Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi* (1991), manifestolibri, Roma 1996.

sto sino a ora occupato dai bianchi, i quali, a partire dalla modernità, hanno fatto dipendere la propria aspirazione a porsi quali incarnazioni viventi dell'universale a causa del fatto che tutta la tradizione euro-americana discendeva in linea diretta dall'origine greca. Come osservava Herskovits già negli anni quaranta in riferimento alla situazione statunitense, "nei processi valutativi di questo paese, il passato conta assai più di quanto non si creda, da ciò deriva che, nella misura in cui il passato di un popolo viene giudicato degno di orgoglio, anche l'autoconsiderazione che questo popolo ha di se stesso sarà alta, e sarà positiva l'opinione che gli altri hanno di esso. È perciò deprecabile la tendenza propria di tutte le altre minoranze di questo paese a negare al negro qualsiasi passato, soprattutto dal momento che la vera natura del patrimonio culturale aborigeno dei negri [...] non permette certo che esso esca battuto dal confronto".⁸

Leggere con queste lenti il fenomeno dell'afrocentrismo significa osservare cosa succede al tavolo dove si gioca la partita alla fine della quale chi vince acquista per sé e per i propri consanguinei titoli di merito sia in quanto rappresentanti dell'umano in generale, sia in quanto discendenti diretti di coloro che hanno dato vita a ciò che chiamiamo "civiltà". È un gioco con regole precise, ormai note da tempo, che espressioni come invenzione della tradizione o creazione di comunità immaginate hanno contribuito a rendere famigliari a tutti coloro che riflettono criticamente sulla centralità delle lotte per il riconoscimento nell'arena politico-culturale contemporanea. C'è però un rischio che si corre se si legge nell'afrocentrismo solo l'espressione di una – pur comprensibile – volontà di rivalsa da parte di chi tesse le trame della propria narrazione identitaria con fili della memoria che permettono di collegare gli affetti e la mente a tragedie di immani proporzioni come la tratta degli schiavi e la colonizzazione. Il rischio è quello di vedere nell'afrocentrismo un fenomeno che riguarda solo le retoriche impiegate da alcuni intellettuali afro-americani in varie fasi della lotta per l'emancipazione dal secolo XIX a oggi,

8. M.J. Herskovits, *Il mito del passato negro* (1941), Vallecchi, Firenze 1974, p. 340.

oppure da quanti, nelle fasi iniziali della decolonizzazione, vollero contribuire, con la creazione di un nuovo paradigma storiografico, al consolidamento del programma politico panafricani-sta. Ma prima di offrire una proposta alternativa, vale comunque la pena di riassumere per sommi capi i momenti cruciali della storia dell'afrocentrismo.

Come le recenti ricostruzioni della retorica afrocentrica hanno messo in luce,⁹ l'idea di un'origine africana della civiltà è stata sostenuta a più riprese da importanti e influenti rappresentanti del movimento per l'emancipazione afro-americano. Le radici di tale idea affondano già nel secolo XIX¹⁰ – ma va notato che il nazionalismo romantico di un Du Bois, uno dei principali rappresentanti del movimento intellettuale afro-americano sviluppatosi allora negli Stati Uniti, non possa esser fatto rientrare nella genealogia dell'afrocentrismo.¹¹ Centrale invece fu l'apporto di una figura controversa e a suo modo geniale – almeno dal punto di vista della creatività di cui si ha bisogno per dare vita a un movimento di vaste proporzioni – come quella di Marcus Garvey (1887-1940). Sebbene il suo panafricanismo, ricco di elementi messianici e capace di rielaborare creativamente fonti della più diversa provenienza, non possa essere ricondotto interamente entro l'alveo del pensiero afrocentrico, come osserva giustamente Stephen Howe, “la retorica che caratterizza le idee afrocentriche sul passato deve a Garvey più di quanto non debba a qualsiasi altro autore”.¹² A Garvey si deve tra l'altro la popolarizzazione dell'idea secondo cui l'establishment intellettuale europeo e americano avrebbe occultato, nel corso dei secoli, la verità storica circa la grandezza raggiunta dalle civiltà africane del passato – un'idea, questa, che

9. Cfr. S. Howe, *Afrocentrism: Mythical Past and Imagined Homes*, Verso, London 1998 e F.-X. Fauvelle-Aymar, J.-P. Chrétien, C.-H. Perrot (a cura di), *Afrocentrismes. L'histoire des Africains en Egypte et Amérique*, Karthala, Paris 2000.

10. Cfr. S. Howe, *Afrocentrism*, cit., pp. 35-58.

11. Sul nazionalismo di Du Bois e sul significato del razzismo che ne informava i presupposti, si veda K.A. Appiah, *In My Father's House*, cit., pp. 28-46.

12. S. Howe, *Afrocentrism*, cit., p. 77.

ha poi trovato un pubblico attento e ricettivo anche al di là delle comunità nere degli Stati Uniti grazie al famoso libro di George James, *Stolen Legacy*,¹³ ove la ricostruzione della congiura volta a nascondere le origini egizie della cultura occidentale (in particolare della filosofia) si colora di tinte misteriose ed esoteriche, degne di comparire in un romanzo di Dan Brown.

L'afrocentrismo odierno, invece, ruota attorno all'opera di Molefi Asante, il cui pensiero riassume in modo paradigmatico l'intero complesso delle idee afrocentriche – nascita in Africa della cultura umana, l'Egitto come culla di tutte le civiltà superiori, unità di tutte le tradizioni culturali africane del passato, che avrebbero attinto dall'Egitto le loro principali caratteristiche, origine egizia della tradizione culturale greca. Si tratta di idee che Asante intende far valere senza mediazioni nel contesto contemporaneo, in quanto la scoperta delle comuni origini afro-egizie ha lo scopo di creare la base sulla quale edificare una nuova coscienza collettiva afro-americana. Almeno tre sono le fallacie che possono essere rinvenute nel discorso afrocentrico. La prima è la fallacia unanimista, secondo cui l'Africa sarebbe stata – e sarebbe – culturalmente omogenea, nel senso che un'unica visione del mondo accomunerebbe tutti i popoli africani o di origine africana. La seconda è quella diffusionista, che postula la diffusione da un'unica fonte di fenomeni culturali apparentemente simili. La terza, infine, è la fallacia primordialista, che pretende di poter ricostruire in modo unitario la linea di trasmissione culturale che unisce fenomeni culturali di un passato assai lontano alle pratiche e alle credenze condivise nel presente dagli africani e dai loro discendenti americani. Ma a colpire l'osservatore è soprattutto un altro aspetto del discorso afrocentrico, ed è la scarsa o nulla presenza, in Asante e negli autori che ne condividono le vedute, di qualsivoglia interesse per le sorti presenti dell'Africa – anzi, per molti studiosi legati al movimento afrocentrico “la glorifica-

13. Cfr. G.G.M. James, *Stolen Legacy. The Greeks Were Not the Authors of Greek Philosophy, but the People of North Africa, Commonly Called the Egyptians* (1954), Africa World Press, Trenton (N.J.) 1992.

zione del passato africano sembra richiedere una svalutazione degli attuali abitanti del continente".¹⁴

Sottolineare questo punto ci permette di cogliere le differenze che esistono tra la versione statunitense dell'afrocentrismo e quella sviluppatasi nel continente africano, legata principalmente al nome di Cheikh Anta Diop (1923-1986). Il suo lavoro – che, va sottolineato, fu accessibile al dibattito anglofono solo a partire dagli anni settanta – non solo è privo delle ingenuità, delle rozzezze espositive, dei toni trionfalistici e delle posture razzializzate che caratterizzano l'afrocentrismo statunitense, ma invita a considerare la tesi dell'origine africana della civiltà egizia come lo strumento principale di cui servirsi al fine di conferire una solida base all'ideologia panafricana. Rinverdire le glorie del passato, e nel contempo eliminare il senso di frustrazione indotto dalla colonizzazione, per Diop è funzionale alla costruzione di un progetto politico che dovrebbe portare alla costruzione dell'unità politica africana. Quest'ultima permetterebbe all'Africa uscita dalla colonizzazione di ergersi quale soggetto autonomo, capace di dialogare a partire da una posizione di parità con le ex potenze coloniali.

Tuttavia, non possono essere taciuti i forti limiti che intaccano anche il progetto storiografico di Diop. Nonostante la mole di dati che seppe raccogliere nel corso del suo decennale lavoro di ricerca,¹⁵ nonostante lo sforzo poderoso volto a offrire una panoramica del passato africano che tenesse conto degli apporti di discipline diverse, quali la linguistica comparata, l'archeologia, la paleoantropologia, Diop non riesce a dare conto delle complesse stratificazioni di cui è composta la millenaria storia dell'Africa; la lunga durata presa in considerazione nei suoi lavori, che abbrac-

14. S. Howe, *Afrocentrism*, cit., p. 220.

15. Questo l'elenco delle principali opere di Diop: *Nations nègres et culture*, Présence Africaine, Paris 1954; *L'unité culturelle de l'Afrique noire*, Présence Africaine, Paris 1959; *Antériorité des civilisations nègres: mythe ou vérité historique?*, Présence Africaine, Paris 1967; *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines*, Nouvelles Editions Africaines, Dakar 1977; *Civilisation ou barbarie: Anthropologie sans complaisance*, Présence Africaine, Paris 1981.

cia un periodo di almeno tre millenni, sembra voler fornirci l'immagine di una civiltà africana immutabile nel tempo, che si sarebbe sviluppata in assenza di scambi e apporti provenienti da altre aree culturali. Inoltre, come non manca di rilevare Howe,¹⁶ gran parte delle ipotesi di Diop si appoggiano a una letteratura che, nel periodo in cui Diop scriveva, era già in gran parte datata. Vista la precisa ed esplicita intenzione manifestata da Diop di voler attenersi alle regole del metodo scientifico, in ciascuna delle discipline da lui praticate, le sue tesi sono state prese in ben più seria considerazione di quanto non sia accaduto con le tesi afrocentriche diffuse sul suolo statunitense; ma da nessuno degli studiosi che si sono occupati della storia africana sono mai giunte conferme delle sue tesi in relazione all'unità della cultura africana – unità la cui esistenza verrebbe confermata solo se si riuscisse a dimostrare che importanti elementi culturali e linguistici risalenti all'Egitto faraonico hanno potuto migrare e quindi sopravvivere in altre aree del continente.

Un merito va comunque riconosciuto a Diop, ed è quello di aver utilizzato il termine “razza” intendendo sempre riferirsi al complesso di usi, costumi, credenze, sistemi di parentela che strutturano la forma di vita di un gruppo umano – di averlo cioè usato come sinonimo di “cultura”. Parimenti notevole nel pensiero di Diop è l'assenza di ogni traccia di antisemitismo. Sono due aspetti, questi, di cui merita dar conto, in quanto l'afrocentrismo statunitense ha come scopo ultimo l'affermazione se non di una superiorità razziale dei neri, almeno l'affermazione di una differenza irriducibile tra la mentalità dei “neri” e quella dei “bianchi”, differenza che molto spesso trova in un pensiero della razza le proprie giustificazioni teoriche; quanto all'antisemitismo, esso gioca un ruolo centrale nella teoria della cospirazione, secondo cui proprio gli ebrei sarebbero tra i principali responsabili dell'occultamento delle origini nere della civiltà

16. Cfr. S. Howe, *Afrocentrism*, cit., p. 167 sgg. (una rassegna esaustiva dell'opera e del pensiero di Diop si trova alle pp. 163-192 di questo lavoro, alle quali si rimanda per ulteriori approfondimenti).

egizia e quindi del fatto che l'Africa è la culla di tutta la civilizzazione umana.¹⁷

Una volta stabiliti i limiti dell'afrocentrismo, non resterebbe che prenderne congedo e auspicare che una conoscenza rigorosa delle civiltà africane ci permetta di gettare uno sguardo su di esse in virtù del quale sia possibile cogliere il valore intrinseco del loro passato storico¹⁸ – uno sguardo quindi non motivato né dal bisogno di un risarcimento simbolico, né dal bisogno di legittimare una riscrittura della storia universale. Tuttavia, non credo che la posta in gioco dell'impresa teorica postcoloniale sia priva di relazioni con la questione che precisamente gli usi e le funzioni della storia universale sollevano. Di conseguenza, nonostante il fatto che la tesi afrocentrica sia sostanzialmente errata, è forse più opportuno individuare in essa l'espressione di un bisogno che può venir soddisfatto solo con una mutazione delle strutture discorsive che formano il complesso enciclopedico. Il pensiero della postcolonia infatti non può consistere semplicemente nella creazione di uno spazio discorsivo che si mostra programmaticamente ospitale nei confronti di quanto proviene dalla postcolonia stessa. Se solo di questo si trattasse, la gestione di tale spazio discorsivo continuerebbe a obbedire a un sistema di leggi (*in primis* quelle che regolano la spartizione delle cattedre in seno all'accademia) che permetterebbe di lasciare intatta la funzione che il soggetto della scienza ha avuto sin qui in merito alla produzione e distribuzione dei saperi nella metropoli. Più in profondità, pen-

17. La realtà culturale afro-americana è ovviamente più complessa del quadro sommario che di essa è emerso nella presente trattazione, la quale ha di mira comunque altri obiettivi. Per amor di completezza, ricordo l'esistenza di una tradizione minoritaria che, operando un'invenzione della tradizione diversa da quella afrocentrica, intese rinvenire nell'antico Israele le origini delle popolazioni afro-americane. Su ciò, cfr. E. Trevisan Semi, "L'invenzione di un'identità falascia tra i neri di Harlem. Un movimento di ebraizzazione nel ventesimo secolo", in E. Trevisan Semi, T. Parfitt, *Ebrei per scelta. Movimenti di conversione all'ebraismo* (2002), Raffaello Cortina, Milano 2004, pp. 145-180.

18. Su ciò si vedano le utili considerazioni svolte in S. Feierman, *Africa in history: The end of universal narratives*, in G. Prakash (a cura di), *After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton University Press, Princeton (N.J. 1995, pp. 40-65.

sare la postcolonia significa permettere invece che *un punto di vista postcoloniale intacchi e contamini il sistema di rappresentazioni che fanno da sfondo all'articolazione dell'enciclopedia in quanto dispositivo* – nel senso foucaultiano del termine¹⁹ – *che ha la funzione di disciplinare il rapporto tra centro e periferia e di definire quindi il senso delle differenze di cultura, genere e classe.*

Proverò ad articolare le riflessioni appena espresse a partire da quel rilancio della tesi afrocetrica sul suolo euro-americano che è stata la pubblicazione di *Black Athena* di Martin Bernal. Concepita come un'opera in più volumi, di cui però solo alcuni hanno visto la luce, *Black Athena* è rilevante se non altro per il fatto che ha costretto l'establishment accademico a prendere sul serio la tesi afrocetrica, dedicando alla sua confutazione uno sforzo supplementare. Al centro di *Black Athena* vi è sempre l'ipotesi secondo cui i greci avrebbero edificato la propria tradizione culturale utilizzando materiali ricavati da quella egizia; di ciò i greci avrebbero avuto coscienza, e questa coscienza si troverebbe espressa in numerose testimonianze antiche (in proposito, Bernal parla di “modello antico” circa le origini della tradizione culturale greca); a partire da un certo momento, per ragioni legate all'insorgenza di un punto di vista fortemente razzista, gli eruditi e i filologi europei avrebbero però cambiato le carte in tavola, occultando le origini egizie della formazione culturale greca (“modello ariano” è il modello storiografico che in tal modo nasce e si impone nel mondo degli studi classici, così definito da Bernal in quanto la negazione di ogni influsso egizio va di pari passo con la sottolineatura dell'origine ariana delle popolazioni che hanno abitato la Grecia antica); scopo ultimo della ricerca è riportare in auge il “modello antico”, rivisitandolo opportunamente. Ma a tale intento di natura scientifica si affianca la volontà di “sminuire l'arroganza culturale europea”.²⁰ Sebbene nelle considerazioni seguenti ci si concentrerà soprattutto su quest'ul-

19. Cfr. M. Foucault, “Il gioco di Michel Foucault” (1977), in *Follia e psichiatria. Detti e scritti (1957-1984)*, Raffaello Cortina, Milano 2005, p. 156 sgg.

20. M. Bernal, *Atena nera. Le radici afroasiatiche della civiltà classica* (1987), il Saggiatore, Milano 1997, p. 90.

timo aspetto, è bene passare brevemente in rassegna le critiche mosse all'impianto complessivo della trattazione di Bernal.

Per quel che riguarda il modo in cui Bernal costruisce il suo dossier sul mondo antico, il primo dato da cui partire è il seguente: senza che ci fosse bisogno di un'opera come *Black Athena*, la più avvertita ricerca storiografica sul mondo antico da tempo ha stabilito che il mondo greco, sin dall'età del bronzo, non è vissuto in uno splendido isolamento, ma ha potuto crescere e svilupparsi solo in quanto si trovava ai margini di una fitta rete di scambi e di relazioni, ovviamente non solo commerciali, che si estendeva su una vasta area del Vicino Oriente. Solo che non si deve guardare all'Egitto, ma all'area fenicia e mesopotamica per comprendere da dove venissero quegli stimoli che il mondo greco ha poi saputo rielaborare e fare propri. Se si vuole davvero mettere in crisi i modelli eurocentrici che guidano la ricostruzione storiografica delle grandi civiltà antiche, è dunque opportuno mettere in luce come già dal terzo millennio in poi si sia costituito un universo culturale policentrico, all'interno del quale va diluito ciò che la storiografia del passato ha creduto di poter individuare come "origine della civiltà".²¹

Il secondo punto riguarda l'uso del mito come fonte storica, uso che si basa sull'idea secondo cui "tutte le leggende contengono interessanti nuclei di verità storica"²² – ed è forse a tal proposito che Bernal mostra il lato peggiore del proprio dilettantismo. Per giustificare la tesi dell'influsso egizio sulla cultura greca, Bernal ipotizza che si siano verificate delle invasioni dall'Oriente, delle quali non esisterebbero testimonianze storiche, ma di cui invece serberebbe traccia il mito – Bernal, nello specifico, si riferisce ai miti di Danao e di Cadmo.²³ Dopo la fase del cosiddetto "Medioevo ellenico", successivo al crollo della fiorente civiltà

21. Cfr. G. MacLean Rogers, *Multiculturalism and the foundations of Western civilization*, in M.R. Lefkowitz, G. MacLean Rogers (a cura di), *Black Athena Revisited*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill-London 1996, pp. 428-443.

22. M. Bernal, *Atena nera*, cit., p. 102.

23. Cfr. ivi, pp. 91-147. Su ciò, cfr. E. Hall, *When a myth is not a myth? Bernal's "Ancient model"*, in M.R. Lefkowitz, G. MacLean Rogers (a cura di), *Black Athena Revisited*, cit., pp. 333-348.

micenea, la Grecia avrebbe avuto difficoltà a gestire la propria memoria storica; al momento della rinascita culturale che si è verificata a partire dall'VIII secolo, sarebbe stato il mito a rendere conto di ciò che è avvenuto in un passato non più documentabile. È quasi inutile ricordare che Bernal, confondendo il piano della narrazione storica con quello della narrazione mitica, cancella con un sol colpo tutto il lavoro compiuto dalle discipline storico-religiose nell'ultimo secolo, a partire dai lavori sul mito di autori come Paula Philippon, Raffaele Pettazzoni, Angelo Brelich, Ernesto De Martino, George Dumézil, Claude Lévi-Strauss, Jean-Pierre Vernant (e qui ovviamente cito, un po' a caso, solo i nomi più noti e importanti della storia delle religioni e dell'antropologia novecentesche).

Un terzo punto riguarda l'utilizzo di categorie razziali in riferimento al mondo antico. Anche questo aspetto risulta altamente problematico: dopo gli studi di Frank M. Snowden,²⁴ difficilmente si può mettere in dubbio il fatto che le categorie con cui, a partire dalla modernità, si distinguono i "neri" dai "bianchi" sono prive di significato se applicate al mondo antico. Bernal, invece, facendo proprio uno degli aspetti più rilevanti delle tesi afrocentriche discusse sopra, ritiene non solo che "la civiltà egizia fosse in essenza una civiltà africana", ma anche che "molte delle più potenti dinastie egizie che risiedettero nell'Alto Egitto – la I, l'XI, la XII e la XVIII – furono costituite da faraoni che potremmo assai utilmente definire neri".²⁵

Se poi passiamo alla ricostruzione storica degli studi moderni sul mondo antico nell'ambito dei quali ha preso forma ciò che Bernal chiama il "modello ariano", la situazione non cambia: anche in tal caso ci si trova di fronte a errori grossolani e a tesi che l'autore non riesce a supportare in modo convincente. A questo punto, però, non credo valga la pena offrire una rassegna dei sin-

24. Cfr. F.M. Snowden, *Blacks in Antiquity. Ethiopians in the Greco-Roman Experience*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1970 e, in riferimento a Bernal, Id., *Bernal's "Blacks" and the afrocentrists*, in M.R. Lefkowitz, G. MacLean Rogers (a cura di), *Black Athena Revisited*, cit., pp. 112-128.

25. M. Bernal, *Atena nera*, cit., p. 299.

goli punti sui quali Bernal si trova in errore.²⁶ Mi pare più interessante concentrarsi sulla tesi di fondo, secondo cui un impianto teorico strutturalmente razzista avrebbe inficiato l'intera produzione storiografica moderna sul mondo antico. Ora, è innegabile che una matrice ideologica di tipo razzista sia rilevabile nell'articolazione del discorso di alcuni autori europei del secolo XIX, allorché la scoperta delle lingue indoeuropee – o “indoarie” – fu in grado di fornire un paradigma interpretativo che, utilizzato ben al di là della linguistica comparata, venne piegato in direzione di una più generale classificazione dei fenomeni culturali.²⁷ Tuttavia, usare il termine razzismo per definire l'intero complesso degli atteggiamenti che hanno portato alla costruzione e al consolidamento dei saperi filologici e storico-culturali sul mondo antico è non solo riduttivo, ma anche impreciso. A questo livello dell'indagine emerge insomma la necessità di far uso di categorie interpretative meno grossolane – e ciò, si badi, non per “salvare” potenti e influenti lignaggi disciplinari dall'accusa di razzismo. Quel che si tratta di intraprendere, concretamente, è una disamina delle discipline intese quali catene ordinate di enunciati che hanno lo scopo di istituire e amministrare discorsivamente il senso della differenza tra il medesimo e l'altro.²⁸

La centralità della nozione di disciplina si lascia cogliere se si pensa al fatto che la comparsa di questa o quella disciplina ha avuto la funzione di sancire la visibilità di specifiche forme di alterità all'interno di contesti dati, di cui è importante rilevare la specificità in termini che potremmo definire geofilosofici. I saperi sul mondo antico non sono infatti eguali a se stessi né nello spazio né nel tempo, per cui è di primaria importanza poter differenziare la portata di ciascun momento della storia di tali saperi – e

26. Cfr. per esempio R. Palter, *Eighteenth century historiography in Black Athena*, in M.R. Lefkowitz, G. MacLean Rogers (a cura di), *Black Athena Revisited*, cit., pp. 349-402.

27. Su ciò, resta imprescindibile M. Olender, *Le lingue del Paradiso. Ariani e semiti: una coppia provvidenziale* (1989), il Mulino, Bologna 1991.

28. Un'interessante ripresa della nozione di disciplina, in termini legati sia al lavoro di Foucault, sia al programma di una sociologia della conoscenza, si trova in J. Boutier, J.-C. Passeron, J. Revel (a cura di), *Qu'est-ce qu'une discipline?*, Ed. de l'EHESS, Paris 2006.

precisamente di questo sforzo di differenziazione non vi è traccia alcuna nell'affresco che della storia degli studi classici viene offerto dal primo volume di *Black Athena*. In termini generali, è certo lecito affermare che l'immagine della Grecia ha sempre giocato un ruolo di assoluta rilevanza nell'ambito della costruzione dell'identità europea. Si tratta di un'immagine che ha permesso un rispecchiamento privo di mediazioni, al punto che è stato possibile identificare nella formazione culturale greca il luogo dell'origine. È importante notare che si trattava di un'origine che offriva una potente alternativa al sistema di narrazioni di matrice cristiana; di conseguenza, non va dimenticato che solo nel momento in cui comincia a delinearsi quella che, con Blumenberg, possiamo definire l'autoaffermazione del moderno²⁹ acquista un'importanza sempre maggiore la possibilità di trovare nel mondo antico il modello ideale dell'umanità. Parallelamente, altre immagini dell'alterità vengono a delinearsi, come quella del selvaggio, che serve a caratterizzare una modalità di rappresentazione dell'origine non alternativa, ma funzionalmente intrecciata a quella greca.³⁰ Mentre l'altrove geografico in cui si lasciano osservare le popolazioni "selvagge", prossime allo stato di natura, ha permesso di isolare ciò che gli umani sono stati, cioè la forma di un'origine lontana, fissata in quell'atemporalità che diverrà, non a caso, il marchio dei "popoli senza storia", è al mondo antico che ci si è rivolti per afferrare il punto da cui ha preso avvio lo sviluppo evolutivo culminato con la modernità. Si tratta di due mitologie dell'origine diverse, senza dubbio, ma egualmente importanti per definire non solo la traiettoria del corso storico, ma soprattutto – e prima ancora – per tracciare le coordinate della stessa nozione di storicità quale categoria atta a definire rapporti gerarchici e differenze in seno al decorso dell'esperienza umana.

Ma, come si è anticipato, tale discorso sulla rilevanza dei saperi sull'origine e sull'altrove in rapporto alla costruzione dell'iden-

29. Cfr. H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna* (1974), Marietti, Genova 1992.

30. Sul nesso tra rappresentazioni dell'antichità e rappresentazioni del mondo "selvaggio", cfr. F. Hartog, *Anciens, modernes, sauvages*, Galaade, Paris 2005.

tà moderna acquista spessore solo nel momento in cui è possibile evidenziare delle differenze nella trattazione del mondo antico capaci di istituire un insieme di saperi ordinabili all'interno di un'enciclopedia. Tale istituzione va intesa nel suo senso primario di istituzionalizzazione, con quel che ciò comporta sia in termini di divisione del lavoro accademico, sia in termini di rilevanza sociale delle singole discipline.³¹ Un ruolo primario in tale contesto viene giocato dalla filologia classica, la quale però non si pone come obiettivo quello di definire la superiorità razziale di coloro che possono affermare la propria vicinanza all'origine greca. L'operatore semantico più rilevante di cui si serve la scienza dell'antichità al momento del suo nascere è piuttosto la nozione di *Geist*, in rapporto alla quale viene declinata la coppia *Bildung/Kultur*. Si tratta di una triangolazione di importanza capitale, perché essa emigrerà dal suolo tedesco, dove se ne è avuta la prima articolazione, per trovare posto all'interno delle strutture narrative grazie alle quali si è definito il senso dell'identità nazionale delle potenze europee impegnate nell'impresa coloniale e imperiale. In altre parole, il modello filologico, sul quale ora concentreremo la nostra attenzione, ha elaborato un complesso semantico che ha una sua validità non solo in rapporto alla storia culturale e politica tedesca; in virtù del potere che hanno le discipline di autoriprodursi al di fuori dei confini nazionali, tale modello ha infatti fornito le coordinate entro le quali si è potuta sviluppare una fetta consistente dell'autocomprensione europea moderna, dato che quasi tutti i momenti cruciali del percorso identitario europeo sono segnati dalla rivendicazione di essere in qualche modo eredi della tradizione greca classica – e quindi rappresentanti legittimi dell'umanità ideale.

Scienza tedesca per eccellenza, la filologia, ai suoi inizi, ha rivendicato a sé la capacità di formare cittadini liberi e autonomi: studiando i greci è infatti possibile rivivere lo spirito greco. Non

31. Su quel che segue, per non appesantire la trattazione con un numero eccessivo di note, mi permetto di rimandare a G. Leghissa, *Incorporare l'antico. Filologia classica e invenzione della modernità*, Mimesis, Milano 2007.

che si tratti beninteso di cancellare la distanza storica tra i moderni e gli antichi, anzi. Il viaggio in Grecia organizzato dal filologo non è un viaggio di piacere, non elimina la dura mediazione del concetto, non serve a favorire un'immedesimazione come quella che potrebbe aver luogo attraverso la contemplazione della bellezza incarnata dalle opere dell'antichità classica a noi pervenute. Piuttosto, si tratta di un viaggio d'istruzione, in quanto è solo la ricostruzione rigorosa del passato, condotta con il supporto del metodo filologico, ciò che permette la mimesi di quel complesso di attitudini che stavano alla base dell'individualità antica. Si potrebbe parafrasare questo pensiero affermando che, per ritrovare se stesso, il *Geist* deve migrare in un luogo estraneo e lontano, cioè in Grecia, perché solo attraverso questo *détour* diviene possibile il pieno possesso di sé (e non è, questa, una parafrasi ironica: il tema del *Geist* che ama la colonia, dunque l'estraneità e lo spaesamento, quale mezzi per giungere al pieno possesso di sé, lo si ritrova da Hölderlin a Heidegger, e sempre in connessione al tema della parentela "spirituale" tra tedeschi e greci). La coppia *Kultur/Bildung* mostra precisamente a questo livello la propria coerenza quale operatore retorico che deve garantire sia la legittimazione sociale della filologia, sia il potere da essa rivendicato quale disciplina autonoma in seno al complesso enciclopedico. Cosa si scopre infatti in Grecia? Si scopre una *Kultur* autentica, cioè spirituale, cioè – ancora – strutturata organicamente. Vale la pena di soffermarsi su tale coincidenza tra spirito e organismo, perché è qui che la semantica del *Geist* dispiega tutto il suo potenziale: lo spirito è ciò che dà forma a un organismo, è ciò che permette la coesione interna sia della vita individuale che di quella collettiva, ma non al fine di garantirne la mera sopravvivenza biologica, bensì al fine di permettere l'accesso alla potenza autoformatrice dell'individualità. In quest'ottica, i greci risulterebbero superiori agli altri popoli del mondo antico perché hanno saputo formare se stessi, e questo potere formatore (espresso dalla nozione di *Bildung*) li avrebbe resi capaci di creare istituzioni libere, alla riproduzione delle quali concorrevano tutti gli individui. La *Bildung*, intesa come libera coltivazione delle proprie at-

titudini e della propria autonomia in quanto essere pensante, si intreccia dunque alla *Kultur*, intesa come istituzionalizzazione di attività comuni in virtù delle quali è possibile trasformare in abitudine condivise l'amore per il bello e per la libertà. Individui che hanno "cultura" (qui: *Bildung*), che cioè hanno coltivato se stessi, che hanno cercato in piena autonomia di realizzare al massimo le proprie potenzialità individuali, formano una "cultura" (qui: *Kultur*), cioè una collettività in cui il legame sociale si rafforza e si riproduce attraverso la libera partecipazione di tutti al gioco sociale. Ora, se solo grazie allo studio delle opere della classicità greca possiamo davvero capire cosa comporta questa doppia declinazione del termine "cultura", che ce ne facciamo degli altri popoli dell'antichità? La risposta data dal filologo è molto semplice: lasciamo che di essi si prenda cura l'orientalista. Il filologo classico, in quanto è colui che deve educare i docenti del ginnasio, educa, indirettamente, l'intera classe dirigente della nazione. Sorta in un momento in cui era molto acceso il dibattito sulla Germania quale "nazione in ritardo", la filologia si candida a divenire la sola disciplina capace di raccogliere l'eredità dell'*Aufklärung* e di far raggiungere ai tedeschi quel primato sulle altre nazioni europee che spetta loro in virtù del fatto che sono gli unici a saper maneggiare quella strana sostanza che compone il *Geist*. Questa vocazione pedagogico-politica resterà parte integrante del modo in cui il filologo concepirà se stesso, il proprio lavoro e la propria utilità sociale almeno fino a Nietzsche, che è stato il primo (e per lungo tempo l'unico) filologo a indagare criticamente l'intreccio tra la costruzione dell'alterità greca operata dalla filologia e la costruzione di un modello di soggettività che traeva la propria legittimità dalla superiorità che si può ottenere in quanto individui "colti". Il punto rilevante è che tale vocazione pedagogico-politica non è stata senza effetti sul modo in cui il filologo costruì il proprio campo di indagine scientifica. Dire che solo quella greca è una *Kultur* significa dover definire altrimenti l'insieme della produzione letteraria, artistica, filosofica, religiosa ecc. delle altre popolazioni antiche. A tale scopo viene creata la nozione di *Zivilisation*, che serve appunto a includere tutto ciò

che, nel mondo antico, comporta sì la presenza di istituzioni politiche centralizzate, divisione del lavoro, sistemi di credenze organizzati ritualmente e culturalmente, un corpus di individui addetti a quella che oggi chiameremmo la riproduzione simbolica della società, ma non la presenza dello spirito, che solo permette di attuare il passaggio dalla mera *Zivilisation* alla superiore *Kultur*.

Per rendere perspicuo il presente discorso, merita riportare un passo che ha un valore in qualche modo inaugurale e fondativo, tratto dal testo con cui, canonicamente, si fa nascere la filologia classica in quanto disciplina autonoma, dotata di un suo proprio oggetto di studio e di un insieme di metodi capaci di organizzare in modo sistematico la produzione della conoscenza. Il testo in questione è la *Darstellung der Altertumswissenschaft* di Friedrich August Wolf e il passo si riferisce appunto alla differenza tra i popoli dell'Oriente, dei quali si dovrà occupare l'orientalista, e i popoli studiati dal filologo classico.

Una delle differenze più importanti tra quelle nazioni e queste è che le prime non si innalzarono per niente o solo di pochi gradi al di sopra del tipo di formazione che si dovrebbe chiamare *incivilimento borghese* [*bürgerliche Policierung*] oppure *civilizzazione* [*Civilisation*] in contrapposizione a una *superiore cultura veramente spirituale* [*höherer eigentlicher Geisteskultur*]. Quel tipo di cultura (il cui nome del resto può essere indifferente purché la cosa sia distinta in modo più preciso di quanto sia stato fatto finora) si occupa diligentemente delle condizioni di una vita che ha bisogno di sicurezza, ordine e agiatezza [*Sicherheit, Ordnung und Bequemlichkeit*]. A questo scopo essa utilizza talune invenzioni e conoscenze di pregio, che però, attinte per la maggior parte per via non scientifica, come accade per la maggioranza di esse presso gli egizi e altri popoli antichi, non avrebbero mai dovuto generare la fama di una saggezza sublime; al contrario essa non ha bisogno, né crea, una *letteratura*, vale a dire: un patrimonio di scritti onde non una singola casta secondo scopi e bisogni d'ufficio, ma

ciascun cittadino, che senta di possedere migliori doti intellettuali, arrechi il suo contributo all'educazione [*Aufklärung*] dei contemporanei. Quest'ultima cosa, che presso un popolo felicemente organizzato può avere inizio già prima che si instauri l'ordine e la tranquillità della vita esteriore, in generale non è avvenuto presso nessun altro popolo prima dei greci, e nessuno prima di loro raggiunse quella cultura più alta, la spirituale o letteraria [*jene höhere Cultur, die geistige oder literarische*].³²

Non è un caso se proprio nel passo citato si trova una delle prime formulazioni della distinzione, poi canonica, tra *Kultur* e *Zivilisation*. Infatti, utilizzando sapientemente quella che sino a quel momento si configurava come una notevole oscillazione semantica, Wolf – che qui agisce da vero e proprio protofilologo – istituisce una differenza tra i due termini al fine di stabilire quali popoli dell'antichità debbano essere studiati dalla scienza dell'antichità e quali invece debbano essere lasciati alle cure dell'orientalistica. Ma dal lessico usato emerge anche la possibilità di operare quel collegamento tra lo studio del passato e il valore formativo attribuibile a tale studio – valore senza il quale la filologia non potrebbe legittimare il proprio primato rispetto alle altre *Geisteswissenschaften*. Tale collegamento avviene da un lato rendendo coestensive tra loro le nozioni di *Aufklärung*, *Bildung* e *Kultur*, dall'altro mettendo sullo stesso piano *Zivilisation* e *bürgerliche Policing*. Il lettore dell'epoca poteva cogliere certo meglio di noi il significato polemico di tale equiparazione, che contiene un esplicito riferimento alla tradizione della *Polizeiwissenschaft* (è infatti solo grazie ai corsi di Foucault tenuti al Collège de France che ne abbiamo riscoperto la funzione quale discorso che sta alla base della teoria e della prassi politica all'inizio dell'età moderna). Se la *Polizeiwissenschaft* costituisce il polo avverso rispetto al quale riceve rilevanza politica il progetto di istituire una *Bildung* basata

32. F.A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità, secondo concetto, estensione, scopo e valore* (1807), a cura di S. Cerasuolo, Bibliopolis, Napoli 1999, pp. 108-109 (corsivi miei).

sullo studio dei classici quale via per favorire nel presente la diffusione dell'*Aufklärung*, ciò accade perché l'*Aufklärung* va di pari passo con una diffusione delle conoscenze e dei saperi simile a quella di cui ebbero esperienza i cittadini della *polis* greca. Diversi per esempio dai persiani o dagli egizi, i quali sarebbero vissuti come sudditi all'interno di realtà politiche solo *zivilisiert*, cioè rette secondo quei principi che stavano alla base delle teorie esposte dai teorici della *Polizeiwissenschaft* settecentesca, i greci avrebbero invece fatto esperienza di un regime di libertà piena, ed è il modo in cui hanno saputo vivere da cittadini liberi che li avrebbe resi per noi quei modelli guardando ai quali possiamo sapere cos'è l'umanità ideale.

Da quanto esposto sin qui, dovrebbe risultare chiaro non solo il mutamento di prospettiva che si tratta di attuare rispetto al lavoro di Bernal, ma anche in che senso la stessa operazione compiuta da Bernal risulti inficiata da quell'etnocentrismo che si proponeva di combattere (andando a cercare in Egitto ciò che ha reso grande la Grecia, Bernal non pone minimamente in dubbio la bontà intrinseca dei valori di cui la tradizione greca si è fatta interprete). Se la filologia classica viene analizzata come parte integrante di quel dispositivo che è servito a costruire una delle modalità (e non certo la meno importante) attraverso le quali il soggetto moderno ha costruito la propria identità in rapporto a un'origine che viene postulata essere l'origine della "cultura", allora vedere in che misura i filologi siano stati razzisti cessa di essere la questione centrale; quest'ultima diviene piuttosto la seguente: in che misura la vocazione europea all'universale, che si è declinata in vario modo nelle varie fasi della storia moderna tedesca, inglese e francese,³³ ha avuto bisogno di un discorso sull'origine greca o romana, gestito da un sapere specifico quale la filologia? O, capovolgendo i termini: in che misura una specifica metafisica dell'origine, la cui funzione è sempre quella di rendere articolabile il rapporto tra passato e presente, tra identità e differen-

33. Su ciò, cfr. J. Derrida, *Oggi l'Europa* (1991), Garzanti, Milano 1991.

za,³⁴ ha permesso la nascita di un sapere che, se non ha contribuito direttamente a forgiare il progetto culturale imperialista di cui ci parla Said,³⁵ ha però gettato le basi per quell'autocomprensione del soggetto europeo moderno senza la quale l'idea stessa dell'impresa coloniale non avrebbe potuto nemmeno venir concepita? Si tratta qui di un modo di impostare la questione che permette in primo luogo di gettare uno sguardo più preciso sul rapporto tra saperi storico-culturali e formazione dell'identità europea, tenendo conto anche della questione del genere (il tema non può essere qui approfondito, ma dovrebbe risultare agevole comprendere che, mostrando in che senso la costruzione del proprio oggetto disciplinare da parte della filologia attraverso la coppia concettuale *Bildung/Kultur* sia parte di un progetto politico-pedagogico più ampio, si riesce poi a mostrare in che senso l'umanità ideale cercata e trovata in Grecia abbia assunto i caratteri di un'umanità declinata esclusivamente al maschile). In secondo luogo, si riesce a offrire una comprensione più netta e precisa di quel doppio vincolo che lega qualunque critica postcoloniale all'eredità di quell'umanesimo che ha avuto nella tradizione classica una delle sue espressioni più compiute e complesse. Tale doppio vincolo obbliga a compiere uno sforzo concettuale – e forse anche psicologico – notevole, che consiste nel prendere atto, da un lato, del fatto che vi è un legame difficilmente eludibile tra la tradizione classica, mediata dal sapere filologico, e la formazione di quel bagaglio concettuale in virtù del quale è possibile articolare una critica culturale e politica di tutti quei progetti egemonici che hanno lo scopo di legittimare la presunta superiorità di una tradizione culturale rispetto alle altre.³⁶ D'altro lato, l'esistenza di tale legame va necessariamente coniugata con un'incessante vigilanza critica verso tutti i tentativi di far passare per unica e irripetibile la versione greca prima, europea moderna poi dell'uni-

34. Cfr., ancora, Id., *Della grammatologia* (1967), Jaca Book, Milano 1998.

35. Cfr. E. W. Said, *Cultura e imperialismo* (1993), Gamberetti, Roma 1998.

36. Cfr. Id., *Umanesimo e critica democratica. Cinque lezioni* (2004), il Saggiatore, Milano 2007.

versalismo e delle strutture concettuali attraverso le quali esso si esprime. Tale vigilanza comporta l'immissione, entro la cornice del discorso sull'universale, di tutte quelle versioni che di esso sono reperibili al di fuori del contesto euro-americano,³⁷ non con l'obiettivo di "relativizzare" la portata dell'universalismo di matrice occidentale (un'operazione del genere sarebbe un'evidente controsenso), ma con l'obiettivo di permettere l'articolazione di un universalismo capace di agire da motore della stessa critica postcoloniale.

37. Cfr. per esempio K. Wiredu, *Cultural Universals and Particulars*, Indiana University Press, Bloomington 1996.